



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Duchowość i podmiotowość w cyberprzestrzeni

Author: Mariusz Wojewoda

Citation style: Wojewoda Mariusz. (2018). Duchowość i podmiotowość w cyberprzestrzeni. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” (T. 51, nr 2 (2018), s. 291-303)



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

MARIUSZ WOJEWODA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Instytut Filozofii WNS

DUCHOWOŚĆ I PODMIOTOWOŚĆ W CYBERPRZESTRZENI

SPIRITUALITY AND SUBJECTIVITY IN THE CYBERSPACE

ABSTRACT:

Autor artykułu analizuje problem duchowości i podmiotowości w kontekście zagadnienia komunikacji międzyludzkiej w cyberprzestrzeni. Duchowość w istotny sposób wiąże się z pojęciem duszy i ducha i zazwyczaj kojarzona jest z religijnym obrazem świata, ale można problematykę duchowości ujmować w szerokim kontekście antropologiczno-kulturowym. W nowożytnej koncepcji człowieka zazwyczaj rezygnuje się z używania terminu „dusza”, ale poważnie traktuje się problemy, które dotyczą człowieka duchowego, takie jak świadomość i aktywność podmiotu, tożsamość jednostkowa. Autor artykułu postuluje powrót do zainteresowania problematyką duchowości w kontekście rozsądnego używania narzędzi technologicznych oraz obrony własnej autentyczności doświadczeń i sprawczości w odniesieniu do współczesnych aktywności w cyberświecie.

The author of the article analyses the problem of spirituality and subjectivity in the context of the issue of interpersonal communication in the cyberspace. Spirituality is deeply connected with the concept of soul and spirit, and it is usually associated with the religious image of the world, but it is possible to express the problem of spirituality in a broad anthropological and cultural context. In the modern concept of a human being, one usually resigns from using the term “soul”, but treats seriously problems that concern a spiritual man, such as the consciousness and activity of the subject, and individual identity. The author of the article postulates a return to the interest in the issues of spirituality in the context of a reasonable use of technological tools, and to the defence of one's own authenticity of experiences and agency in relation to the contemporary activities in the cyber world.

(...) człowiek duchowy to ten, kto znajduje się w drodze. On wie o negatywnych doświadczeniach, zawsze ma je na względzie, w odróżnieniu od zwykłego człowieka, starającego się zapomnieć i instynktownie przed nimi uciec. Gdy tymczasem człowiek duchowy naraża się właśnie na to i jego życie polega na tym właśnie, że jest w taki sposób narażony¹.

Wprowadzenie

Duchowość nie należy do zagadnień często omawianych w kontekście komunikacji w cyberświecie. Świat cyberprzestrzeni postrzegany jest jako fenomen

¹ J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 216.

związany z nowymi mediami, czyli z techniką oraz z praktykami ludzkich działań charakterystycznych dla kulturowego zaplecza komunikacji, chodzi o rytuały i o schematy nowego komunikowania wykorzystujące oprócz słów także emotikony, zdjęcia, filmy. W nie do końca uzgodnionej nomenklaturze używamy takich określeń, jak: cyberprzestrzeń (w znaczeniu: związany z internetem), rzeczywistość wirtualna (w znaczeniu: „prawie jak prawdziwy”), świat cyfrowy (w znaczeniu: „zapisany w formie cyfrowej”), świat wymiany i komunikacji medialnej (w znaczeniu: wykorzystanie narzędzi komunikacyjnych)². Użytkownicy zasobów internetowych wydają się poszukiwać przede wszystkim: 1) tego, co wiąże się z rozrywką, niekiedy w postaci odbiegającej od standardów moralnych i obyczajowych; 2) informacji na tematy dotyczące wykorzystania przedmiotów codziennego użytku (poradniki, instrukcje obsługi), 3) informacji biznesowych oraz związanych z różnego typu usługami; 4) ogólnej wiedzy o świecie, przy czym jest to wiedza na różnym poziomie, od rzetelnych artykułów naukowych po zbiór niesprawdzonych informacji o charakterze wiedzy popularnej, 5) wreszcie komunikacji między podmiotami. Z tego ostatniego powodu są najczęściej używane.

W przypadku nowych mediów mamy do czynienia z komunikacją w typie rozmowy prowadzonej na odległość (ja–drugi człowiek) bądź z komunikacją znajdującą się na pograniczu rozmowy w przestrzeni prywatnej i publicznej (ja–wielu odbiorców, wielu interlokutorów–ja lub wielu nadawców z wieloma odbiorcami). Specyficzne nakładanie się przestrzeni prywatnej i publicznej w komunikacji internetowej prowadzi do licznych kontrowersji i nieporozumień³. Każda informacja w internecie ma charakter wypowiedzi publicznej, ponieważ nigdy nie mamy nad nią pełnej kontroli, nie wiemy, co zrobi z nią osoba, której przekazujemy informację.

Wszystkie formy komunikacji przy użyciu nowych mediów spełniają różne funkcje, są one analizowane przez filozofów komunikacji, kognitywistów, językoznawców, socjologów, antropologów nowych mediów i innych badaczy. Zasadnicze pytanie, jakie chciałby postawić autor artykułu, polega na tym, czy w ogóle lub w jakim sennie zasoby internetowe oraz sama komunikacja on-line pozwalają na duchowy i podmiotowy rozwój człowieka? Odwołując się do potocznych, a niekiedy naukowych wypowiedzi na temat wpływu internetu na rozwój kompetencji intelektualnych, wolitywnych i emocjonalnych człowieka, zazwyczaj udziela się odpowiedzi negatywnej na to pytanie i sugeruje, że rozwój duchowy nie jest możliwy, że internet odrywa nas od tego, co poznawczo ważne i sensotwórcze. Niekiedy formułuje się tezy, że korzystanie z internetu wręcz zagraża człowiekowi, a szczególnie dzieciom na wczesnych etapach rozwoju⁴.

² Zob. T. Boellstorff, *Dojrzewanie w Second Life. Antropologia człowieka wirtualnego*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012, s. 32-41.

³ Zob. G. Osika, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, Universitas, Kraków 2016, s. 16-20.

⁴ Zob. M. Spitzer, *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci?*, tłum. A. Lipiński, Wydawnictwo Dobra Literatura, Słupsk 2013, s. 178-184; por. tenże, *Cyberchoroby. Jak cyfrowe życie rujnuje nasze zdrowie*, tłum. M. Guzowska, Wydawnictwo Dobra Literatura, Słupsk 2016, s. 43-45.

Autor artykułu uważa jednak, że zmiana obrazu świata, a co za tym idzie wpływ współczesnej techniki na ludzkie życie jest na tyle znaczący, że warto tę kwestię przeanalizować. Przyjmuje za stoikami, że nie mając wpływu na zmiany cywilizacyjne, zawsze możemy przemyśleć swoje nastawienie do zmieniającego się świata. Konsekwentnie można postawić tezę, że rozwój duchowy i podmiotowy człowieka wykorzystującego nowoczesne narzędzia komunikacyjne jest możliwy; oczywiście przy spełnieniu określonych warunków. Pokrewne wobec siebie terminy „dusza”, „duch”, „duchowość” zazwyczaj we współczesnym dyskursie traktowane są jako pojęcia religijne, w tym artykule chodzi o antropologiczno-kulturowy sposób ich rozumienia, który nie staje w opozycji do wymiaru religijnego, ale stara się poszerzyć religijną perspektywę odniesień o nowe aspekty, odniesione do komunikacyjnego rozumienia podmiotowości.

1. Dusza w ujęciu filozoficznym

Na wstępie należy się przyjrzeć rozumieniu pojęcia „duchowość” i jego współczesnym sposobom odczytania. Duchowość można rozumieć jako konsekwencję postawy człowieka wykazującego się troską o swoją duszę. W sennie religijnym troska o duszę wiąże się z potrzebą bliskiego bycia z Bogiem, w sensie antropologicznym chodzi o troskę o samego siebie, o dobre kontakty z bliskimi, w konsekwencji o własny rozwój. Oba aspekty interpretacji troski o duszę – religijny i pozareligijny – mogą się nawzajem uzupełniać. Autor artykułu używa terminu „troska” w znaczeniu, jakie nadał mu Martin Heidegger, jako fundamentalnego zainteresowania własnym byciem w świecie. Sprawa własnego istnienia i dobrostanu nie może być człowiekowi obojętna, w końcu własne życie oraz życie osób bliskich jest dla nas w oczywisty sposób sprawą pierwszej wagi⁵. Sokratejski postulat troski o duszę bądź sprawy ducha wiązał się z rozwojem zalet charakteru, pożytecznych dla indywidualnych kompetencji podmiotu i dla lokalnej społeczności (greckiej polis). W nowożytnej i we współczesnej filozofii egzystencji (Søren Kierkegaard, Martin Heidegger) troska o duszę wynikała z postulatu życia autentycznego, którego przejawem był autentyzm w doświadczaniu różnych aspektów rzeczywistości, ciekawości poznawczej, głębi przeżyć emocjonalnych oraz uważności w tworzeniu relacji międzyludzkich.

Trudniej jest z wyjaśnieniem terminu „dusza”. Często zestawia się znaczenia wyrażań „duch” i „dusza”, co z punktu widzenia filozofii nie jest poprawne, ponieważ dusza jest synonimem tego, co indywidualne, a duch odpowiada za to, co ogólne, w czym uczestniczy wiele jednostek. Rozumienie ducha jako czegoś ogólnego wynika z koncepcji Georga W.F. Hegla (duch obiektywny – na przykład duch państwa). Wówczas jednostkowa dusza, jej świadomość jest częścią złożonego procesu historyczno-kulturowego, w którym uczestniczy wielu, na przykład procesu poszerzania granic samostanowienia o sobie w relacji do tych, którzy

⁵ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 399-400.

sprawują władzę (instytucje życia publicznego – na przykład państwo). Absolut wykorzystuje tychże wielu, aby poszerzyć, zdobyć samowiedzę o sobie.

Współcześnie termin „duch” wiąże się z filozofią hermeneutyczną (Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer) i z traktowaniem nauk humanistycznych, inaczej nauk o kulturze, jako refleksji na temat wytworów ludzkiego ducha – *Gesisteswissenschaften*⁶. Zdaniem Gadamera wykorzystanie techniki oraz użycie współczesnych środków komunikowania nie zmienia istoty pytania o miejsce i rolę człowieka w świecie. My, podobnie jak filozofowie starożytni, średniowieczni i nowożytni, pytamy o możliwość i granice wpływu człowieka na otoczenie, rozważamy skutki tego wpływu, oceniamy jako dobre bądź złe, reflektujemy nad nimi. Pytamy o zasadność ingerencji człowieka w strukturę świata, która może przynieść pozytywne lub negatywne konsekwencje. Duchowy wysiłek rozumienia świata nie zmienia się od wieków, ale zmienia się charakter udzielanych odpowiedzi.

W perspektywie filozoficznej sfera ducha oznacza rzeczywistość, która jest wytworem wielu ludzi, którzy coś od siebie wkładają do wspólnej puli, co następnie może być przez wielu innych myślących ludzi wykorzystane. W podobnym sensie można traktować zasoby dóbr cyfrowych w przestrzeni internetu. Ich cechą charakterystyczną jest wysoki stopień podzielności. Oznacza to, że można komuś przekazać kulturowe dobro cyfrowe bez jego utraty, a nawet bez umniejszenia jakości zapisu tegoż dobra. Wcześniej kopiowanie oznaczało utratę jakości, stąd też brał się szczególnie szacunek dla oryginału. W przypadku kopiowania i wymiany ujawniają się problemy z zachowaniem osobistych i majątkowych praw autorskich, na które jesteśmy obecnie szczególnie wrażliwi. Nie zmienia to jednak ogólnej wymowy tego, że internet jest jakąś postacią „duchowego dobra wspólnego”. Nie jest ono ani dobre, ani złe ze swej istoty, dobre lub złe może być jego wykorzystanie przez użytkowników.

Należy pamiętać o różnicy między filozoficzną i teologiczną interpretacją rzeczywistości „ducha”. Używane w Nowym Testamencie i w teologii chrześcijańskiej wyrażenia „Duch Święty”, „Duch Boży” wskazują na rzeczywistość, która istnieje niezależnie od człowieka i przejawia się w działaniu wspólnotowym (Kościół). Grecy przed Sokratesem używali terminu „dusza” na określenie źródła biologicznego życia, a z czasem także na scharakteryzowanie zdolności człowieka związanych z myśleniem, dokonywaniem wyborów i odczuwaniem (grec. *psyche*). Platon, inspirowany koncepcjami orfickimi i pitagorejskimi, do zdolności posiadanych przez duszę dodał także nieśmiertelność. W argumentacji na rzecz nieśmiertelności duszy Platon opierał się na przesłankach matematycznych – nawet niewykształcony niewolnik rozumie podstawowe aksjomaty algebry i geometrii, oraz przesłankach religijnych – połączenie duszy i ciała nastąpiło za sprawą jakiejś mitycznej kary, stąd też mamy metaforę „duszy uwięzionej w ciele”⁷. Dusza

⁶ Zob. H.G. Gadamer, „Obywatele dwóch światów”, w: tegoż, *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1992, s. 67-77.

⁷ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, RW KUL, Lublin 1996, s. 221-228.

pragnie poznać pierwsze zasady i tęskni za powrotem do świata idei, ostatecznie jest to możliwe dzięki praktykowaniu filozofii, oderwaniu od spraw bieżących i poświęceniu życia na poszukiwanie uniwersalnej i ponadczasowej mądrości.

Zdaniem Platona dusza ludzka jest nieśmiertelna, to znaczy, że: 1) jest zdolna do poznania rzeczy wiecznych i niezmiennych; 2) kieruje ciałem, zatem jest czymś doskonalszym niż ciało; 3) zawiera w sobie element niezniszczalności w przeciwieństwie do zniszczalnego ciała; 4) po śmierci ciała „wędruje” dalej i wciela się w inne ciało człowieka lub zwierzęcia⁸. Te argumenty są doskonale znane, jednak trudno coś do nich dodać. Tęsknota za nieśmiertelnością jest wpisana w ludzką kondycję, z tym że współcześnie próbujemy ją zrealizować w postaci coraz bardziej wydłużanego biologicznego życia – ostatecznie jednak nieśmiertelność biologiczna nie jest możliwa, lub cyfrowego zapisu obrazu własnego „ja” i wytworów własnej pracy – bycia zapamiętanym przez następne pokolenia za wyjątkowe osiągnięcia i dorobek twórczy.

Hebrajskim odpowiednikiem terminu „duch” jest *ruach* – powiew wiatru, boskie tchnienie, które ożywia ciało i czyni z człowieka istotę poruszającą się. Odpowiednikami hebrajskiego *ruach* są grecka *pneuma* i łaciński *spiritus*. W ujęciu semickim *ruach* oznacza ludzką świadomość, wskazuje na psychiczne aspekty ludzkiego życia, które wyrażają się w oddechu, a jego przejawami są: strach, gniew, radość, duma. *Ruach* jest energią życiową, dzięki której funkcjonuje *nefesz* (dusza)⁹. Zachodzi jednak istotna odmienność między greckim i semickim rozumieniem duszy. W greckim ujęciu dusza może być rozpatrywana w oderwaniu od ciała, w ujęciu semickim dusza jest substancjalnie powiązana z ciałem. Tchnienia, czyli duszy, nie da się oddzielić od ciała, które ożywia; stąd też bierze się przekonanie, że dusza jest we krwi lub wprost sama jest krwią¹⁰.

Święty Paweł, wykształcony na kanonach grecko-rzymskich, używał greckich terminów – *psyche*, *pneuma* – odnoszą się one do duszy, i *sarks*, *soma* – odnoszą się do ciała, ale osadzał je w hebrajskiej antropologii. Apostoł Narodów pisał o człowieku duchowym (*pneumatikos*) i przeciwstawiał go człowiekowi zmysłowemu (*psychikos*) i cielesnemu (*sarkinos*) (1 Kor 2,13-15; 3,1; Ga 6,1)¹¹. Zgodnie z ogólnym przesłaniem wczesnochrześcijańskiej antropologii, kształtującej teoretyczne podstawy w pierwszych wiekach, przyjęto, że człowiek składa się z duszy i z ciała. Teologowie wprawdzie wywodzili swoje poglądy na koncepcję duszy z interpretacji Starego Testamentu (II Księga Machabejska) i Nowego Testamentu (Listy św. Pawła), ale zasadniczo powtarzali argumenty Platona. Odrzucili jednak

⁸ Zob. Platon, *Fedon*, w: tegoż, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1988, s. 460-485.

⁹ Zob. D.J. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 5, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001; por. X. Leon-Dufour, *Dusza*, w: *Słownik teologii biblijnej*, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1990, s. 238-241.

¹⁰ Zob. G. Ravasi, *Krótką historia duszy*, tłum. A. Wojnowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2008, s. 86-91.

¹¹ Por. J. Stępień, *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1979, s. 33-36.

platońską koncepcję metempsychozy i przyjęli wykładnię, że połączenie duszy i ciała jest jednorazowe, a nie wielorazowe. Od tego momentu, pomijając w tym miejscu kwestie religijne, dusza staje się synonimem tego, co określa niepowtarzalność i unikalność istnienia człowieka, a co za tym idzie – gwarantuje mu tożsamość jednostkową i integralność osobową¹².

Taką rolę dusza odgrywa w filozofii nowożytnej (Kartezjusz, Kant) – dzięki niej jednostka określa swą odrębność poznawczą (jedność apercepcji) oraz odrębność psychologiczną wobec świata i innych jednostek – świadomość „ja”. Dokonane przez Kartezjusza rozróżnienie duszy (*res cogitans*) i ciała (*res extensa*) spowodowało, że zaczęto pojmować duszę jako oddzieloną od tego, co zmysłowe. Miało to bezpośredni wpływ na powstanie w XVII wieku mechanistycznej koncepcji ludzkiego ciała. Tak jak inżynier traktuje maszynę (skomplikowany zegar), tak chirurg podchodzi do ciała. Kartezjusz uznał duszę za niematerialną i nieśmiertelną, ale wyraźnie przesunął akcent jej rozumienia z wymiaru duchowo-religijnego na aspekt intelektualny i moralny¹³. Dla francuskiego filozofa dusza to zasadniczo umysł wyposażony w wolę i emocje. „Troska o duszę” nie wiąże się już z działaniem na rzecz rozwoju wewnętrznego, ale z nabywaniem nowych kompetencji intelektualnych, szczególnie z ćwiczeniem się w zdobywaniu wiedzy z zakresu algebry i geometrii. Każdy człowiek w duszy (umyśle) ma zapisane podstawowe aksjomaty, jak punkt, prosta, koło, liczba. Nowożytne „odczarowanie świata” z myślenia religijnego na myślenie naukowe przyczyniło się do „zapomnienia” o duszy. Kartezjusz pisał o ciele maszynie, żyjący nieco później Julien Offray de La Mettrie używał kluczowej dla siebie metafory człowiek-maszyna, uznając, że termin „dusza” jest nie wprost wyrażonym określeniem dla instynktu, który przejawia się w funkcjach życiowych człowieka¹⁴.

Koncepcja tego, czym jest dusza, rzutuje na sposób rozumienia życia duchowego. Myśl Platona kontynuowana w następnych wiekach przez neoplatoników wpłynęła na europejskie, bliżej chrześcijańskie rozumienie duchowości. Nie chodzi jedynie o samą teorię duszy, o czym była mowa wcześniej, ale o pewną wizję hierarchicznego porządku rzeczywistości. Wiaże się z tym zasadnicze przesłanie platońskiej koncepcji świata, że to, co zmysłowe (świat materialny), stanowi odbicie i odległą konsekwencję oddziaływania podstawowych elementów struktury, czyli w kolejności Pierwszej Zasady, niematerialnych i wiecznych idei, bytów matematyczno-geometrycznych, duszy świata i dusz indywidualnych. Na samym „dole” tej struktury mamy świat zmysłowy. Wprawdzie wyróżnienie takich elementów wpisuje się w określoną teorię ontologiczną, czyli w model przedstawiania rzeczywistości, który z czasem staje się kulturowo-religijną oczywistością.

¹² Zob. A.M. Filipowicz, *Chrześcijaństwo a reinkarnacja i metempsychoza w świetle polemiki Tertuliana z Platonem*, „Vox Patrum” 30 (2010), t. 55, s. 190-212.

¹³ Zob. R. Descartes, *Człowiek. Opis ludzkiego ciała*, tłum. A. Bednarczyk, PWN, Warszawa 1989, s. 3-5; por. N. Wildiers, *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*, tłum. J. Doktor, PAX, Warszawa 1985, s. 194-197.

¹⁴ Por. J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984, s. 57-60.

Idea porządku łączy się wprost ze strukturą hierarchiczną. Rozumienie rzeczy z danego poziomu jest możliwe tylko wtedy, gdy znajdziemy się na metapoziomie. Świat rzeczy zmysłowych jest pojmowalny z poziomu duszy, która dysponuje zdolnością wglądu w świat idei. Dotyczy to w takim samym stopniu porządku ontycznego, aksjologicznego, epistemologicznego i teologicznego. Ten rodzaj metazależności znajduje zastosowanie między innymi w logice i w etyce. Na przykład w etyce jest tak, że zasady do oceny działań znajdują się na metapoziomie wobec tychże działań.

Dla neoplatonika, podobnie jak i dla chrześcijanina z pierwszych wieków i czasów późniejszych, to, że istnieje rzeczywistość duchowa, jest pewnikiem, którego nie trzeba potwierdzać dowodami. Zdziwienie budziłby raczej ten, kto broniłby tezy, że istnieje jedynie świat zmysłowy, a istnienie tego, co ponadzmysłowe, należy dopiero udowodnić. Oświeceniowy projekt w wymiarze poznawczym, kulturowym i społecznym wiąże się nie tylko ze zwątpieniem w istnienie duszy, ale także ze zwątpieniem w potrzebę refleksji na jej temat¹⁵. Pozostaje ona jedynie przedmiotem rozważań teologów. W XIX wieku wyodrębniająca się z innych nauk psychologia z nazwy była nauką o duszy, ale w istocie duszą się już nie zajmowała.

Wróćmy jednak do religijnego aspektu duchowości. Od XVIII wieku w kulturze Zachodu zaczął dominować pogląd przeciwnego rodzaju, z którego wynika, że oczywiście jest istnienie świata materialnego, a rzeczywistość duchowa wydaje się nieoczywista lub wręcz wątpliwa. Duchowość późnej starożytności i średniowiecza opierała się na przekonaniu o istnieniu hierarchicznie uporządkowanego świata duchowego, stąd przestrzenne metafory stopni życia duchowego, na które można „wchodzić” („wznosić się”). Na poziomie symboliki językowej rozwój duchowy jest związany z ruchem od „dołu” do „góry”, jego przeciwieństwem jest ruch w drugą stronę, od „góry” do „dołu”, który symbolizuje upadanie (skłonność do grzechu). „Wchodzenie” na drodze duchowego rozwoju to nie tylko proces przestrzenny, ale także czasowy, związany z realizacją wewnętrznej dojrzałości. Zwieńczeniem tej „drogi” jest zjednoczenie z Bogiem, doświadczenie duchowej bliskości z Nim. Obserwowalną konsekwencją takiego stanu duszy jest zmiana, jaka dokonuje się w osobie, w stosunku do jej wcześniejszego nastawienia wobec siebie, innych ludzi, sytuacji trudnych, jak na przykład doświadczenia fizycznego bólu, psychicznego cierpienia, odkrywania własnych ograniczeń i nieuchronności śmierci (Karl Jaspers używał w tym wypadku trafnego określenia „sytuacje graniczne”).

Użycie metafor przestrzennych i czasowych zakorzenia nas w pewnym obrazie świata, który sięga starożytnej filozofii przyrody. Fizykalny obraz rzeczywistości jednak od tamtego czasu gruntownie się zmienił. Jakich metafor językowych – przestrzennych i czasowych, odnośnie do rozwoju życia duchowego moglibyśmy obecnie używać, odwołując się na przykład do teorii względności lub do teorii strun? Refleksja nad obrazem świata, który opiera się na przesłankach fizyki,

¹⁵ Zob. P. Chaunu, *Cywilizacja wieku oświecenia*, tłum. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1989, s. 394-397.

biologii, psychologii, a jednocześnie wskazuje na miejsce na duchowy rozwój człowieka, to zadanie dla współczesnej chrześcijańskiej filozofii religii i teologii duchowości.

Zgodnie z tym, co pisał Charles Taylor, zeświecczony obraz rzeczywistości, którego początków kanadyjski filozof szukał u progu XVI wieku, to nie tyle świat bez Boga, ale świat, w którym przekonania religijne dla statystycznego przedstawiciela kultury europejskiej przestają być czymś oczywistym. Rzeczywistość bezpośredniego dostępu do duchowych aspektów życia wewnętrznego związana jest z zanegowaniem porządku hierarchicznego i ze zwątpieniem w rolę instytucji jako pośrednika w wewnętrznym rozwoju człowieka¹⁶. Konsekwentnie współczesna duchowość dotyczy raczej postulatu życia autentycznego, niepowtarzalności własnych przeżyć oraz doświadczenia wyjątkowości w kontaktach z innymi osobami.

2. Duchowość jako autentyczność

Wprawdzie od XVII wieku termin „dusza” stopniowo znika ze współczesnego obrazu świata, nie znikają jednak kwestie, które wiązały się z aktywnością duszy, mianowicie zagadnienie tożsamości podmiotu, integralnego rozwoju intelektualnego, wolitywnego i emocjonalnego człowieka, rozwoju jego kompetencji osobowościowych i moralnych. W istocie duchowość stanowi wyraz troski człowieka o duszę i wynika z refleksyjnego podejścia do życia. W filozofii europejskiej prekursorem takiego myślenia o duszy był Sokrates. Dusza była przez niego traktowana jako źródło podmiotowości, odpowiadała intelektualnej i moralnej osobowości, dzięki której człowiek dokonuje świadomych wyborów. Według Sokratesa dla człowieka nie ma nic ważniejszego niż troska o własną duszę, czyli troska o siebie. Jej wyrazem jest wewnętrzna praca nad kształtowaniem swoich umiejętności, zalet charakteru, a także opanowanie swoich destruktywnych skłonności¹⁷.

Ten sokratejski wątek w XX wieku podjął Martin Heidegger. Uznał, że należy odróżnić „troskę” od „zatroskania”. Troska jest oparta na pragnieniu życia autentycznego, w odróżnieniu o tych form życia, z którymi wiąże się nieautentyczność wyrażona w różnego rodzaju formach „się” (niem. *man*) – „robi się”, „mówi się”, „myśli się”, „odczuwa się”, „wydaje się jakieś sądy”, które stanowią powielenie sądów znajdujących się w obiegu. To stan zatroskania, stanowiącej wyraz postawy emocjonalno-wolitywnej, która pod pozorem afirmacji tego, co wspólne i uzgodnione, odpycha nas od tego, co autentyczne. Taka postawa w konsekwencji prowadzi do „zagadywania” niepokoju i przejawia się pod postacią roztrząsania przeszłych porażek, skupia się na ponownym odtwarzaniu przeżytych rozmów w poszukiwaniu źródła własnej krzywdy lub przyczyn konfliktów z bliskimi.

¹⁶ Zob. C. Taylor, *Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts–London 2007, s. 2-4.

¹⁷ Zob. G. Reale, *Pojęcie człowieka, troski o duszę i duchowego Erosa jako przesłanie myśli antycznej dla człowieka współczesnego*, „Ethos” 2000, nr 1-2 (49-50), s. 32-45.

Kulturowym kontekstem dla afirmacji wartości autentyczności było pojawienie się form życia bezosobowego, takiego jak masa, tłum, opinia publiczna. Na przełomie XIX i XX wieku obserwowano przejawy szczególnej aktywności masowych ruchów społecznych, które obalały reżimy polityczne ówczesnej Europy, przyczyniały się do tego, że kultura „niska” zastępowała kulturę „wysoką”. Umasowienie kultury z jednej strony oznacza, że większa ilość osób ma do niej dostęp, ale z drugiej strony prowadzi do banalizacji tego, co wzniosłe, odrzuca to, co wymagające, wynika z pracy i zastępuje to tym, co przystępne i łatwo osiągalne. Kultura nowych mediów stanowi w pewnym sensie kontynuację idei umasowienia kultury w skali globalnej. Tutaj potrzebna jest odporność, aby obronić własną niezależność przed presją anonimowej większości¹⁸.

Postulat autentyczności jest trudny do zrealizowania, stąd wynikają nieustające próby ponawiania i odkrywania jego kolejnych wymiarów. Współczesne projekty autentyczności w kontekście życia duchowego mają charakter:

1. Heroicznej obrony wewnętrznej autonomii myślenia i działania wobec totalnych instytucji – to koncepcja człowieka duchowego w ujęciu Jana Patočki¹⁹. Koncepcja czeskiego filozofa wynikała z doświadczenia destrukcyjnego oddziaływania reguł życia w państwie zbudowanym na zasadach realnego socjalizmu. Jednak wysunięty przez niego postulat obrony autentyczności dotyczy wszystkich sytuacji, w których zagrożona jest wolność jednostki przez opresyjne działania instytucji.

2. Obrony siebie wobec życia w sytuacji pustki aksjologicznego relatywizmu (duchowego nihilizmu). Jest to sytuacja, gdy wszystkie ludzkie decyzje mają taką samą wartość aksjologiczną i nie sposób powiedzieć, co nas niszczy, a co rozwija, lub co jest dobre, a co złe w naszych relacjach z innymi. Życie duchowe polega na wyborze wartości i budowaniu własnego życia w oparciu o wartości, takie jak godność osoby ludzkiej, wolność, odpowiedzialność, życzliwość itp. Ten wątek refleksji nad życiem duchowym rozwija między innymi Charles Taylor²⁰;

3. Zadania moralnego wobec samego siebie. Tę myśl rozwija między innymi Paul Ricoeur. Odróżnił on tożsamość *idem* od tożsamości *ipse*. *Idem* oznacza bycie tym samym (jednostkowość), a *ipse* bycie sobą samym. O różnicy między tymi dwoma aspektami tożsamości decyduje odniesienie do czasu i do pamięci. Bycie tym samym (*idem*) to tożsamość numeryczna – trwanie wewnętrznego „ja” bez żadnych zmian. Ten sposób rozumienia tożsamości był przedmiotem sporu na temat substancjalnego „ja” między zwolennikami Kartezjusza i Johna Locke’a²¹. Gdy używamy określenia „bycie sobą samym” (*ipse*), odnosimy się do innego rozumienia osoby, którego istotną funkcją jest zdolność do dotrzymywania słowa. Wiąże się ono z poczuciem szacunku dla siebie i jest podstawowym warunkiem moralnej odpowiedzialności²².

¹⁸ Zob. T. Gadacz, *O zmienności życia*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2013, s. 50-59.

¹⁹ Zob. J. Patočka, *Eseje heretyckie...*, s. 211-230.

²⁰ Zob. C. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 2002, s. 57-70.

²¹ Zagadnienie to jest szeroko i dogłębnie omówione przez Dereka Parfita. Zob. tenże, *Racje i osoby*, tłum. W.M. Hensel, M. Warchala, PWN, Warszawa 2012, s. 261-286.

²² Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003, s. 204-205.

Spełnienie warunku dotrzymywania słowa w komunikacji internetowej byłoby szczególnie pożądane, jednak kiedy bierzemy pod uwagę praktykę zachowań internautów, wydaje się to trudne do realizacji. W praktyce komunikacji na odległość użytkownicy mają większą niż w komunikacji realnej tendencję do tworzenia narracyjnych fikcji na swój temat i wymyślenia swoich nieistniejących zalet.

Aby się wewnętrznie (duchowo) rozwijać, powinniśmy wypracować taki obraz świata, o który nasz rozwój będzie „zaczepiony”, będzie dla nas czytelny i przekonujący. Internet jest narzędziem komunikacyjnym, które możemy wykorzystywać na wiele sposobów. Należy jednak postawić pytanie, czy w istocie tego narzędzia nie znajduje się coś takiego, co nas uzależnia, a w konsekwencji niszczy? Opinie na ten temat, jak w wielu podobnych przypadkach, są różnicowane. W jakimś wymiarze wynika to z różnic pokoleniowych, szczególnie z tego, że młodzi ludzie od wczesnych lat z dużą łatwością, mając umysły otwarte na rzeczy nowe, uczą się obsługi nowoczesnych narzędzi komunikacyjnych. Wykorzystują w tym celu intuicyjne umiejętności, stanowiące naturalne wyposażenie ludzkiego poznania, a w tym wypadku są one wzmocnione przez narzędzia medialne.

Zakładam, że rozwój wewnętrzny jest dla każdego człowieka czymś ważnym. Osoba, która w odniesieniu do własnych standardów nie rozwija się, przeżywa to jako dyskomfort lub wewnętrzną pustkę. Taką formę życia charakteryzują powszedniość, smutek i poczucie jałowości. Można w tym miejscu wrócić do Heideggerowskiej problematyki „się”, refleksja nad „się” – robi „się”, myśli „się”, wygłasza „się” opinie, ma „się” poglądy, które z niezrozumiałych powodów nazywamy własnymi – dobrze oddaje sytuację komunikacji on-line, związanej z pustą gadaniną. Internetowa gadania może być też komunikowaniem przy użyciu memów obrazkowych, emotikonów, filmów wideo. Na czym polega specyficzna dyktatura „się”? Heidegger ujmuje to następująco: „(...) w najbliższym otoczeniu poręczne i objęte zatroskaniem jest także «otoczenie» publiczne. Używając publicznych środków transportu, korzystając ze środków masowego przekazu (gazeta), każdy inny jest jak inni. To wspólne bycie rozmywa własne jestestwo w sposób bycia «innych», i to tak, że odmiennosc i wyrazistosc innych zanika jeszcze bardziej. Wśród tej niezauważalności i niekonkluzywności «się» ustanawia swą właściwą dyktaturę”²³.

Użytkowanie dóbr cyfrowych, łatwość kopiowania rzeczy i zaspakajania najbardziej wyszukanych pragnień może stępić zdolność dokonywania wyborów. Niebezpieczeństwo konsumizmu świata cyfrowego, związanego z dynamicznie rozwijającym się przemysłem 4.0, polega na tym, że przekażemy prawo do wolnych decyzji na rzecz maszyny kierowanej przez „sztuczną inteligencję” lub instytucji opartej na działaniu bezosobowych reguł biurokratycznych. Nie stanie się to na skutek przemocy i użycia siły, ale z wygody. Użyteczne teorie ludzkiego umysłu będą przekonywały, że nigdy tak naprawdę nie byliśmy wolni, dlatego nie warto przeciwstawiać się temu, co nieuchronne, a jednocześnie daje gwarancje

²³ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 180.

życiowej stabilizacji²⁴. W filozoficznym ujęciu urzeczywistnianie autentyczności jest tropieniem kolejnych przejawów nieautentyczności, tego, co zagraża niezależności „ja”. Myśląc o zagrożeniach dla duchowej autonomii człowieka, można uznać, że dużo groźniejsza od opresyjnego systemu kontroli internetowego „oka wielkiego brata” i firm marketingowych jest zwyczajna wygoda i wizja życia bez sytuacji konfliktowych, które wymagają duchowej dojrzałości, siły charakteru oraz podejmowania trudnych decyzji.

Autentyczność nie jest stanem, ale zadaniem dla nas, które stale wymaga wysiłku i czasu na pracę nad kształtowaniem wewnętrznej dojrzałości. Taylor pisał:

Podmiotami jesteśmy o tyle, o ile poruszamy się w pewnej przestrzeni pytań, poszukujemy orientacji wobec dobra i wreszcie ją odnajdujemy. Poznanie siebie samego jest rozumieniem bycia, które stale się rozwija²⁵.

Zakończenie

Z punktu widzenia współczesnej duchowości, rozumianej jako poszukiwanie form życia autentycznego, można przyjąć tezę, że nie należy odrzucać zdobyczy współczesnej techniki, ale należy uczyć się umiejętnego z nich korzystania. Wewnętrzny rozwój człowieka wiąże się zawsze z jakąś formą życia duchowego. Dla użytkowników nowoczesnych narzędzi społecznego komunikowania ważne jest dbanie o określone umiejętności, między innymi o: 1) zdolność do opowiadania się po stronie istotnych wartości, umiejętność dystansowania się wobec wygodnych strategii życiowych, 2) zdolność do pytania o sprawy ważne, 3) zdolność do krytycyzmu, nie takiego, który polega na odrzucaniu, ale na gruntownym sprawdzeniu uznawanych argumentów uczestników debat publicznych, 4) niezależność osądu moralnego, 5) nieużywanie mowy agresji. Człowiek duchowy powinien szukać możliwości alternatywnego wykorzystania sposobu poruszania się w cyberprzestrzeni. Zamiast widzieć technikę w kontekście panowania nad światem, pokonywania oporu przyrody, powinien wkomponować narzędzia cywilizacyjne w kontekst etyki praktycznej życzliwości. Ta propozycja wydaje się karkołomna w odniesieniu do charakterystycznych dla mediów praktyk komunikacyjnych, w których dominuje język nienawiści i żartu (*fake news*). Trzeba pamiętać, że jest to propozycja normatywna i nie wynika z opisu faktycznych zachowań ludzkich²⁶.

Można uznać, że współczesna troska o duszę i współczesną duchowość w wymiarze antropologiczno-kulturowym, stanowiącym jednak szeroki kontekst dla wymiaru religijnego, wiąże się z²⁷:

²⁴ Zob. A. Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life. A Philosophical Inquiry*, The University Chicago Press, Chicago–London 1987, s. 101-106.

²⁵ Zob. C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i inni, PWN, Warszawa 2001, s. 66-67.

²⁶ Zob. tenże, *Etyka autentyczności...*, s. 100-101.

²⁷ Por. T. Robers, *Mindfulness. O sztuce uważności*, tłum. S. Pikiel, GWP, Sopot 2015, s. 40-46; por. B. Schwartz, *Paradoks wyboru. Dlaczego więcej oznacza mniej*, tłum. M. Walczyński, PWN, Warszawa 2013, s. 139-171.

- 1) skupieniem uwagi na sprawach ważnych, zdolnością ich odróżniania od mało istotnych, umiejętnym rozłożeniem swojej aktywności w czasie;
- 2) uważnością w kontaktach z innymi – bliskimi lub ludźmi spotykanymi w pracy; refleksyjność w odniesieniu do własnych przeszłych doświadczeń może być wreszcie ćwiczeniem w milczeniu;
- 3) uważnym słuchaniem, zdolnością do odczytywania przekazu w różnych sytuacjach komunikacyjnych;
- 4) podejmowaniem wysiłku podnoszenia praktyk życia codziennego i związanych z nimi zalet charakteru na wyższy poziom, z czym wiąże się pełniejszy sposób istnienia;
- 5) dystansowaniem się wobec postawy znudzenia i bezmyślności, która może stać się trwałym nawykiem;
- 6) przyjęciem postawy mądrego satysfakcjonisty, umiejącego się cieszyć z własnych wyborów, dystansującego się wobec postawy maksymalisty, który pragnie być wszędzie i doświadczać wszystkiego, oraz dystansującego się wobec postawy perfekcjonisty, który stale poszukuje opcji optymalnej i cierpi z tego powodu, że nie wybrał najlepszego rozwiązania;
- 7) kluczową zdolnością do czasowego odłączania się od sieci, niepozostawiania w ciągłej gotowości komunikacyjnej i w sytuacji przymusu natychmiastowego udzielania odpowiedzi.

Bibliografia:

- Boellstorff T., *Dojrzewanie w Second Life. Antropologia człowieka wirtualnego*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012.
- Borgmann A., *Technology and the Character of Contemporary Life. A Philosophical Inquiry*, The University Chicago Press, Chicago–London 1987.
- Chaunu P., *Cywilizacja wieku oświecenia*, tłum. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1989.
- Clines D.J., *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 5, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.
- Descartes R., *Człowiek. Opis ludzkiego ciała*, tłum. A. Bednarczyk, PWN, Warszawa 1989.
- Filipowicz A.M., *Chrześcijaństwo a reinkarnacja i metempsychoza w świetle polemiki Tertuliana z Platonem*, „Vox Patrum” 30 (2010), t. 55, s. 190-212.
- Gadacz T., *O zmienności życia*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2013.
- Gadamer H.-G., *Dziedzictwo Europy*, wstęp i tłum. A. Przyłębski, Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1992.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- La Mettrie J.O. de, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984.
- Leon-Dufour X., *Dusza*, w: *Słownik teologii biblijnej*, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Pallotinum, Poznań 1990, s. 238-241.
- Osika G., *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, Universitas, Kraków 2016.
- Parfit D., *Racje i osoby*, tłum. W.M. Hensel, M. Warchala, PWN, Warszawa 2012.

- Patočka J., *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- Platon, *Fedon*, w: tegoż, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1988.
- Ravasi G., *Krótką historia duszy*, tłum. A. Wojnowski, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2008.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, RW KUL, Lublin 1996.
- Reale G., *Pojęcie człowieka, troski o duszę i duchowego Erosa jako przesłanie myśli antycznej dla człowieka współczesnego*, „Ethos” 2000, nr 1-2 (49-50), s. 32-45.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2003.
- Roberts T., *Mindfulness. O sztuce uważności*, tłum. S. Pikiel, GWP, Sopot 2015.
- Schwartz B., *Paradoks wyboru. Dlaczego więcej oznacza mniej*, tłum. M. Walczyński, PWN, Warszawa 2013.
- Spitzer M., *Cyberchoroby. Jak cyfrowe życie rujnuje nasze zdrowie*, tłum. M. Guzowska, Wydawnictwo Dobra Literatura, Słupsk 2016.
- Spitzer M., *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci?*, tłum. A. Lipiński, Wydawnictwo Dobra Literatura, Słupsk 2013.
- Stępień J., *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1979.
- Taylor C., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 2002.
- Taylor C., *Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London 2007.
- Taylor C., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i inni, PWN, Warszawa 2001.
- Wildiers N., *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*, tłum. J. Doktor, PAX, Warszawa 1985.

Słowa kluczowe: duchowość, podmiotowość, autentyczność, cyberprzestrzeń, Charles Taylor
Keywords: spirituality, subjectivity, authenticity, cyberspace, Charles Taylor